somente a ciência tem o poder de nos tornar corajosos.

É neste momento[32] que se pode retomar a questão da coragem, mostrar que é ciência e, por isso, que a virtude é ciência[33]. Torna-se evidente então (com um retorno à questão inicial) que a virtude pode ser ensinada. Mas Sócrates, como no final do *Mênon*, suspeita da conclusão. Ela contradiz, com efeito, as premissas respectivas dos dois interlocutores. Sócrates esforçou-se para demonstrar que a virtude é ciência, quando começara por contestar que a virtude podia ser ensinada. Protágoras, no curso da conversa, combateu contra o caráter científico da Virtude, quando no início sustentava que a virtude pode ser ensinada. Como no *Laques*[34], uma premissa posta no início da conversa impede a finalização da pesquisa e impede que se adote a conclusão. Veremos mais adiante quais foram as fraquezas do desvio essencial, impotente para remediar o obstáculo. A "reversão completa"[35] das respectivas posições deve-se a que Sócrates, no início, negava que se pudesse ensinar esta falsa virtude, definida no *Mênon* como opinião; em seguida, em vez de capturar este pseudovalor, ele se pôs em busca da virtude autêntica. Protágoras, por sua vez, havia compreendido esta faculdade de ensinar, não como a exigência da Virtude verdadeira, mas como a pretensão da virtude vulgar. — Sócrates considera que o próprio fim da conversa, a "conversão", ainda não estava completa, que a Essência da Virtude (que é a de ser ciência) não foi apreendida senão como qualidade[36], e pede a Protágoras que retome toda a questão[37]. Esta aporia final, seguida da exortação, situa a conversa entre os diálogos aporéticos. Mas, se o desvio essencial não tem bom êxito, nem por isso deixa de existir. Ele põe o *Protágoras* à parte dos outros diálogos incompletos e o associa desde já ao grupo dos diálogos acabados.

B) *Parmênides*

I. Imagem

63. O Todo é múltiplo — o Todo é um. Opiniões que, uma e outra, podem se sustentar e suscitar, cada uma, mil embaraços à tese oposta.

[32] *Protágoras*, 359 a 2-4: οὕτω δὴ τούτων ὑποκειμένων,... ἀπολογείσθω ἡμῖν Πρωταγόρας ὅδε, ἃ τὸ πρῶτον ἀπεκρίνατο πῶς ὀρθῶς ἔχει.

[33] É então que Sócrates diz abertamente que não se tratava da coragem, mas da Virtude (cf. p. 133), 360 e 7-9: οὔτοι... ἄλλου ἕνεκα ἐρωτῶ πάντα ταῦτα ἢ σκέψασθαι βουλόμενος, πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ'ἐστὶν αὐτό, ἡ ἀρετή.

[34] § 32 final.

[35] *Protágoras*, 361 c 2-3: ἄνω κάτω ταραττόμενα δεινῶς.

[36] *Protágoras*, 361 c 5-6: ἐξελθεῖν καὶ ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ὅ τι ἔστιν, καὶ πάλιν ἐπισκέψασθαι περὶ αὐτοῦ, εἴτε διδακτόν εἴτε μὴ διδακτόν.

[37] *Protágoras*, 361 d 5-6: εἰ σὺ ἐθέλοις, ..., μετὰ σοῦ ἂν ἥδιστα ταῦτα συνδιασκοτοίμην.

Muitos e belos discursos podem ser pronunciados. E, sem dúvida, a leitura dos argumentos de Zenão não cede em nada aos discursos dos dois estrategos pró e contra a hoplomaquia, nem à forte demonstração pela qual Protágoras provava, contra Sócrates, que a virtude podia ser ensinada. Mas, no *Parmênides*, Platão não quer demorar-se nesse tipo de argumentação, que jamais poderá abolir a rivalidade das duas teses hostis.

Confrontam-se duas opiniões, duas hipóteses que, ambas, pretendem definir o Ser. Elas provavelmente não são muito mais justas, mais verdadeiras e mais próximas da Essência do que as hipóteses que haviam pretendido, uma, pela semelhança, a outra, pela dessemelhança, definir a amizade. Elas se destroem mutuamente, e como não há na assistência um pluralista para replicar — eterna controvérsia — os argumentos de Zenão, é a Zenão que volta a caber a honra efêmera de ter a última palavra neste debate. O diálogo, apenas começado, atinge a primeira aporia.

II. Definição

É o jovem Sócrates que resolve por seu ensinamento a dificuldade. Basta pôr as Formas (exigência essencial do Ser que ele pede a Zenão reconhecer[1], sem mesmo esperar o assentimento; não é preciso que o triunfo da verdade dependa do bel-prazer[2] de um interlocutor) para conciliar, para ultrapassar as duas teses opostas. Para colocá-las de acordo, sobretudo, com o princípio de contradição contra o qual elas se censuravam reciprocamente de faltar.

Naquilo mesmo em que se contradizem uma à outra, essas duas opiniões são presumidas não conter senão uma verdade "acidental"[3]. A teoria das Formas, tal qual é sustentada por Sócrates, vai do acidente à essência, mas não suficientemente. É acidental às coisas sensíveis serem ou serem múltiplas: pela sua participação nas Formas, elas são as duas coisas ao mesmo tempo, embora não o sejam sob as mesmas relações. Não há nisso nada de "maravilhoso"[4], nada de contraditório. Considerado, portanto, nas coisas sensíveis, o Ser não pode se definir nem pela multiplicidade, nem pela unidade.

Mas Sócrates reivindica para as Formas o atributo enunciado na hipótese zenoniana. É-lhes essencial serem unas, serem idênticas. Recorde-se do *Fédon* que situa a verdadeira realidade das Formas, por oposição aos sensíveis. A teoria das Formas aqui sustentada pelo jovem Sócrates define o Ser pela unidade e identidade permanente, não o Ser absolutamente (na medida

63. [1] *Parmênides*, 128 e 6: οὐ νομίζεις εἶναι κτλ.
[2] § 9 final.
[3] §§ 24, 40, 3.
[4] *Parmênides*, 129 c 4-5: τί θαυμαστόν.

em que há uma multiplicidade de Formas), mas enfim estes pedaços de Ser, estas Formas, quer elas sejam fragmentos separados do Ser ou elementos que o recompõem. Serem unas em si e jamais serem afetadas diferentemente nem contrariamente no que precisamente são, aí está o que é essencial às Formas, de modo que o convite que Sócrates faz a Zenão soa como um desafio: mostrar que as Formas em si mesmas podem combinar-se e separar-se, eis o que "eu admiraria até o assombro"[5]. Pois o princípio de contradição pareceria ter sido violado, e o próprio Ser das Formas tocado em sua raiz. Idênticas em si, todo contato com o outro ou com o contrário pareceria aliená-las a si mesmas e, unas, elas jamais poderiam tornar-se múltiplas.

Antecipadamente, podemos discernir aqui o ponto fraco da teoria das Formas, a definição do Ser. O Ser é um, é o que pretende a hipótese eleata. Sócrates retoma este atributo e, embora restrinja a virtude constitutiva ao Ser verdadeiro que são as Formas, nós não podemos disso suspeitar a menos que, malgrado a "unicidade formal" do *Fédon*[6], a unidade das Formas não seja o que constitui a sua essência, ou, pelo menos, que esta unidade tenha duplo sentido. Porque nos recordamos que a "visão de conjunto" arrancada da multiplicidade das imagens chega justamente a uma unidade, mas que no próprio seio desta unidade, da noção definicional, ergue-se uma divisão e que esta unidade não é simples. Comparados ao problema do *Parmênides* que é o problema do Ser, todos os problemas considerados nos diálogos precedentes não são senão casos de aplicação. O *Parmênides* põe o problema por excelência, o problema do Ser absolutamente, não mais de tal ser (beleza, sabedoria, coragem). Ora, todos estes seres diferenciados, em relação à multiplicidade das imagens, eram, cada um, "um". O Ser "realmente real" será portanto um também, "una" é cada uma das Formas postas pelas teoria de Sócrates. Mas esta unidade ainda é noção definicional, verdade válida contra o prestígio multiforme das imagens, verdade "dupla", contudo, "*anceps*" em relação à Essência. Talvez, por seu lado direito, ela não possa ser comparada às unidades vulgares (pois elas jamais serão múltiplas: assim um potro para o criador, um ponto para o geômetra, um átomo para um discípulo de Demócrito), do mesmo modo que a sabedoria-ciência não podia ser comparada às ciências vulgares (que produzem obras tangíveis e que têm objetos precisos, distintos delas mesmas). Talvez esta unidade, de uma certa maneira, venha a ser múltipla sem por isso deixar de ser una.

Quanto a demonstrá-lo, Sócrates o toma por impossível? — Ele diri-

---

[5] *Parmênides*, 129 e 2-4: ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι [sc. ἐάν τις] ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων.

[6] Μονοειδές (*Fédon*, por exemplo, 78 d 5).

[7] *Crátilo*, 421 c 3-5: ταῦτα μέν μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ἀνδρείως πάνυ διακεκροτηκέναι · εἰ δέ τις ἔροιτο τοῦτο τὸ "ἰὸν" καὶ τὸ "ῥέον" καὶ τὸ "δοῦν", τίνα ἔχει ὀρθότητα ταῦτα τὰ ὀνόματα... e *Parmênides*, 129 e 4-130 a 3: ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἡγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι · πόλυ

ge a Zenão uma frase cujos movimento e alcance recordam uma indicação do *Crátilo*[7]. Sócrates, neste último diálogo, acaba por reconduzir, por suas análises verbais, os nomes (em número infinito, certamente, mas devidamente agrupadas e incluídas em uma classificação completa[8]) aos "nomes primitivos" que, em alguns elementos, condensam e unificam o ensinamento extraído dos nomes múltiplos (a doutrina do fluxo universal). Hermógenes aplaude este resultado, mas gostaria de ver o mesmo método de análise aplicado aos nomes primitivos. Do mesmo modo aqui, Sócrates felicita Zenão por sua argumentação. E, com efeito, descobrindo as contradições no mundo das imagens, ela permitiu a Sócrates (ele e este assombro fértil[9] que ela se limitou a agravar e a sistematizar) passar das imagens às Formas, da verdade obscura e derivada à verdade primeira. Como os nomes primitivos nos ajudam a interpretar os nomes atuais, apesar de seu aspecto muitas vezes enigmático e apesar das alterações que cuidados de embelezamento e de convenção ignorante a ela acrescentaram, do mesmo modo as Formas nos permitem compreender as imagens e retirar todas as suas obscuridades e contradições. Mas o que Sócrates pede a Zenão, a respeito das Formas, é mostrar agora este jogo de oposição e de implicação. Talvez, porém isto Sócrates não o diga, o um-múltiplo das Formas possa nos conduzir a uma nova, a uma última unidade, a uma unidade essencial, desta vez, como o um-múltiplo das imagens reduzira-se à unidade das Formas. — Mas não parece que Sócrates considere a tarefa possível.

Se ele promete "admirar" a execução "até o assombro", é precisamente porque o assombro não nasce senão perante uma contradição[10] e porque no espírito de Sócrates é contraditório que as Formas, essencialmente unas, possam revelar-se múltiplas. Ao contrário, os paradoxos de Zenão não mereceriam o "assombro"[11] porque, à semelhança dos procedimentos erísticos, eles apenas aparentam afrontar o princípio de contradição, tornando "absoluta" uma oposição que era apenas "relativa"[12].

III. Essência

A teoria das Formas, fundada sobre a exigência essencial[13], fornece,

μεντἂν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείνη εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι... ἐπιδεῖξαι.

[8] Cf. *Essai sur le Cratyle*, pp. 109-111, 132-133.

[9] §§ 10 ss.

[10] § 10.

[11] § 63, nota 4.

[12] *República*, V, 454 c 7-d 1: οὐ πάντως... ἀλλὰ... πρός κτλ.

[13] § 63, nota 1. — No *Fédon*, em particular, a posição das Formas se faz sem demonstração e por simples obediência ao apelo da Essência (por exemplo, 65 d 3 ss.).

em sua concepção das Formas unas e idênticas a si mesmas, a noção definicional.

Que a definição do Ser não esteja ainda acabada, que seja preciso "dividir" agora esta noção das Formas "unas", Sócrates não diz nitidamente. Mas há como que um pressentimento no desafio que ele lança a Zenão, como que uma indicação da rota "à direita", ainda que ele, Sócrates, não pareça acreditar muito que se possa, verdadeiramente, empenhar-se nisto. Tudo se passa como se ele mesmo escolhesse "à esquerda", como se a determinação que Sócrates extrai da noção se decidisse pelas Formas de unidade "comum", da unidade que jamais deveria receber o múltiplo nem comprometer, em proximidades estranhas ou hostis, sua identidade essencial.

É neste momento que Parmênides encarrega-se de fazer nascer a *dúvida*. Como o Sócrates dos diálogos precedentes, ele chega até ela submetendo a definição à prova pelas conseqüências e, como nos diálogos precedentes, esta prova apóia-se sobre considerações analógicas, válidas unicamente no mundo das imagens[14] e, não mais do que em outros lugares, não pode chegar a uma crítica definitiva da hipótese.

Sem entrar nos detalhes das críticas pelas quais Parmênides mostra as conseqüências insustentáveis da teoria das Formas, pode-se notar que as Formas são tratadas como imagens. O argumento dito do terceiro homem, em particular, não faz senão retomar, contra as Formas, o argumento *et alia*[15]. É próprio de toda coisa sensível não ser jamais a única a figurar o objeto. As imagens são em número infinito e nenhuma delas pode fazer valer um título particular neste concurso em que todas se atacam. Mas a dignidade da Forma quer que ela seja a única a ser o que ela é. A quem perguntar porque Deus não criou duas camas, basta responder: "Porque se fizesse apenas duas, manifestar-se-ia nelas uma terceira, cuja Forma as duas reproduziriam, e seria ela a cama essencial, e não as duas outras. Deus, sabendo disso, suponho, e querendo ser o criador de uma cama real, e não o fabricante particular de uma cama particular, criou esta cama única por natureza"[16]. Resposta da fé a uma questão de ceticismo e que, à sua maneira, procede como os "*alta scrutantibus gehennas parabat*". Ela transforma o argumento crítico do *Parmênides* em confirmação e em prova. A Forma é única porque ela o "quer" assim, porque, múltipla, ela não se distinguiria em nada das imagens. Uma única coisa sensível participa da perfeição divina das Formas a ponto de herdar dela até a unicidade: é o "Vivente sensível", o Universo do *Timeu*[17].

[14] "Ela se constitui contra uma concepção material das idéias. Proclo já iluminara plenamente este ponto". — J. Wahl. *Étude sur le Parménide de Platon*. 2e édition. Paris, MCMXXVI, p. 27.

[15] §§ 19, 1), 21.

[16] *República*, X, 597, c 7-d 3.

[17] *Timeu*, 30 c-31 b início.

— Ora, o argumento do terceiro homem transpõe o argumento *et alia* ao mundo das Formas. Com que direito a Grandeza em si pretende ser tal e, por conseguinte, única, ela que vê contestar este título pela multidão das grandezas sensíveis[18]? Basta interpretar a Forma *ad modum imaginis* para conduzi-la à mesma aporia da imagem.

De que há Formas? — Do Justo somente, do Belo e do Bem, ou também do homem, do fogo, da água e, enquanto nós existimos aí, do cabelo, do barro, da sujeira[19]?

Sócrates hesita ou, antes, não hesita "de modo algum"[20], semelhantemente a Hípias que queria muito admitir a beleza de uma moça, mas não de uma panela. Mas reservar o título de Forma a certos objetos, aos Valores, é, em um plano superior, imitar os escravos da Caverna que adoram uma "imagem privilegiada"[21]. Contudo, nem no mundo das imagens, nem entre as Formas, Platão pretende abolir toda hierarquia. A estratégia, "preciosa e semelhante" à política[22], o legislador-filósofo, o que quer que dele diga o *Sofista*, não a considera igual à caça aos piolhos[23]. Julgada e dirigida a partir da Essência, ela ocupa, entre as técnicas praticadas na Cidade, um lugar privilegiado[24]. Erigida como Valor independente, porém, ela é apenas falso valor, em nada preferível aos seus rivais — quer se chamem medicina, ginástica ou arte das finanças[25]. Contra a sofística, a retórica, ela pode fazer valer seu título de técnica e, de fato, uma técnica vale sempre mais do que uma rotina, imitação e adulação[26]. Mas não é seu caráter de técnica que a transforma em um Valor, que lhe permite pretender as "maiores coisas"[27]. A caça aos piolhos também pode ser praticada tecnicamente. Que ela também não invoque o seu poder de salvar a vida dos cidadãos: a arte de navegar poderia orgulhar-se de fazer o mesmo[28].

Não sejamos muito beócios para zombar da natação e da desinfecção em relação à sua utilidade comparada à da estratégia. Na perspectiva da Essência, todas as técnicas rebeldes se confundem no mesmo nada de valor. E, a partir do Belo, esta moça não é mais bela do que outra qualquer, nem ambas mais belas do que uma panela. Do mesmo modo, talvez, acerca da Essência, tal Forma não vale mais do que tal outra, o Justo em

---

18 *Parmênides*, 132 a-b início.
19 *Parmênides*, 130 b final-c.
20 Οὐδαμῶς (*Parmênides*, 130 d 3).
21 § 21 final.
22 *Político*, 303 e 9-10.
23 *Sofista*, 227 b 1-5.
24 Como Valor derivado. Cf. § 49, 5)-6).
25 *Górgias*, 452 a ss.
26 § 47.
27 §§ 14, nota 6, 48 e *ibid.*, nota 5.
28 *Górgias*, 511 c 5 ss.

si não mais do que o Barro em si. E talvez existam tantas Formas quanto imagens: enquanto se continuar a preferir uma imagem a outra, não se verá que aquilo que confere a todas algum valor é a Forma que elas procuram imitar[29], com êxito desigual, mas igualmente negligenciável, comparado ao brilho da Forma. Quanto às próprias Formas, tanto quanto uma ou outra entre elas permanecem as nossas preferidas, elas nos impedem de ver o que é que confere a todas seu valor, a Essência, o Bem que lhes "fornece a verdade"[30].

E assim como descese para os sensíveis a partir das Formas, haverá uma descese para as Formas a partir da Essência. Este será então "o dia em que tu não desprezarás nenhuma delas"[31]. O dia em que nós compreenderemos as mais ínfimas e últimas das imagens[32], esclarecidas pelas Formas, as Formas, esclarecidas pela Essência. O dia em que o mundo, à luz da Essência, será revalorizado, após o que precisaremos, para chegar à Essência, considerar este mundo, imagens e Formas, como nada.

Mas precisamos voltar ao nosso assunto. A hesitação de Sócrates nos mostra como Parmênides terá oportunidade para tratar, em sua crítica, as Formas socráticas como imagens.

Notemos ainda, nas objeções feitas à teoria da participação, o recurso a comparações-imagens (a unidade da Forma disseminada pelas coisas sensíveis como o dia ou como um véu[33]). Procedimento infalível de "deslocamento" que reencontramos, antes mesmo da determinação, no *Hípias Maior*[34]. Procedimento que, quase[35] sempre, nos afasta da Essência, pois "as coisas mais elevadas e preciosas não possuem imagem" suficiente[36].

Terminada a prova pelas conseqüências, o diálogo atinge a aporia segunda[37]. No lugar da hipótese superior (enunciada de maneira simples por Sócrates nos diálogos dos grupos precedentes), Parmênides propõe um desvio, este "jogo laborioso"[38], exercício prévio[39] que deverá permitir definir os Valores[40] e que, juntamente com a "boa natureza"[41] do dialético, lhe

---

[29] βούλεται... εἶναι οἷον (*Fédon*, 74 d 8-9).

[30] τὴν ἀλήθειαν παρέχον (*República*, VI, 508 e 1).

[31] ὅτε οὐδεν αὐτῶν ἀτιμάσεις (*Parmênides*, 130 e 3).

[32] § 2 final.

[33] *Parmênides*, 131 b-c.

[34] Pp. 53-54 e 57.

[35] Com exceção dos "paradigmas"; cf. § 47, nota 18.

[36] *Político*, 285 e 4-286 a: τοῖς δ'αὖ μεγίστοις οὖσι (cf. § 14, nota 6) καὶ τιμιωτάτοις οὐκ ἔστιν εἴδωλον οὐδέν.

[37] *Parmênides*, 135 c 7: οὐ πάνυ μοι δοκῶ καθορᾶν.

[38] Πραγματειώδη παιδιάν (137 b 2).

[39] Πρὶν γυμνασθῆναι (135 c 8).

[40] *Parmênides*, 135 c 9-d 1: o Belo, o Justo, o Bem e cada uma das Formas.

[41] μὴ ἀφυής (133 b 8), cf. *Carta VII*, 343 e 3: εὖ πεφυκότι.

[42] πολλῶν... ἔμπειρος (*Parmênides*, 133 b 7-8).

assegurará ou, pelo menos, contribuirá para lhe assegurar esta "ampla experiência"[42] que o fará triunfar sobre as dificuldades levantadas pela prova precedente.

Não analisaremos, neste trabalho, a estrutura deste "exercício" dialético, muito diferente, parece, daquele dos desvios essenciais dos outros diálogos. E isso não tem nada de surpreendente. Sócrates é "jovem ainda"[43] e o que lhe falta de experiência é o *obstáculo* que, até o fim, impede o diálogo de chegar a um "resultado". O *Parmênides* não chega, como os diálogos acabados, à *Ciência*. Antes de tudo, o orientador de estudos renuncia a isso. Ele se contenta em "exercitar" o respondente ou, de preferência, o ouvinte. A dialética, é verdade, é sempre exercício um exercício de alcance geral mas, nos diálogos que irão nos ocupar doravante, ela realiza, além disso, um ganho positivo[44].

Mas se o "resultado" não deve nos preocupar senão em segundo lugar, o simples fato de atingi-lo marca um sucesso para a dialética e prova a sua força. Em compensação, o *Parmênides* não procura sequer, completado o desvio, voltar às objeções feitas à teoria das Formas e escolher nesta alternativa em que o jovem Sócrates se havia pronunciado demasiado rapidamente e "à esquerda". Qualquer que seja, portanto, o valor educativo desta dialética, não parece que ela conduza tão alto quanto aquela que permitirá impor à pesquisa uma solução satisfatória. Ainda, talvez, que o exercício prévio esteja subentendido nos diálogos ditos escolares.

O próprio desta ginástica dialética consiste, de acordo com Parmênides, em que ela ponha antes de tudo a existência e em seguida a inexistência do objeto considerado[45]. Nós reencontraremos um procedimento comparável[46] em mais de um desvio essencial: para provar a preeminência da ciência, o *Protágoras* começa por supor a potência do prazer. O *Fédon* abre sua pesquisa sobre as Formas-Causas por uma interrogação das causas físicas. E o *Sofista* procura no início uma definição do Ser, a fim de melhor obter a definição do Não-Ser. É verdade que não é um "jogo" do qual se ressalta preliminarmente o caráter gratuito. Em vez de esgotar-se nos retornos circulares, a dialética dos outros diálogos "chega". Pondo seu contrário, ela chega à definição do objeto investigado.

Comparada àquela dos diálogos precedentes, a intenção do *Parmênides* é a investigação de um Valor ou, mais precisamente, do Valor[47]. Ape-

---

[43] νέος γὰρ εἶ ἔτι (*Parmênides*, 130 e 1).

[44] § 1 (pp. 2-3).

[45] *Parmênides*, 135 e final ss.

[46] Comparável, ainda que não idêntico: em lugar de demonstrar a inexistência do objeto, estes diálogos põem a existência do objeto oposto.

[47] P. 137.

sar do apoio e da assistência que Parmênides dedica à conversa, o obstáculo assentado na alma do demasiadamente jovem Sócrates deverá prevalecer sobre o ensinamento e manter o diálogo na aporia.

O "entusiasmo digno de admiração"[48] de Sócrates, boa vontade que obriga a atenção[49], preserva o diálogo de mudar bruscamente em direção da captura de um falso valor. Pois, colocar as Formas é justamente, para Sócrates, a obediência à exigência essencial. Mas é também, para quem não age com conhecimento de causa, com conhecimento da Essência, uma pretensão. E que *obriga* aquele que a enuncia. Qual é com exatidão esta obrigação, Parmênides não o diz. Isso teria sido revelar a "solução" da pesquisa, e sem nenhum proveito para o respondente, muito pouco exercitado ainda e distante desta experiência à qual nenhum ensinamento pode inteiramente suprir. No desafio lançado a Zenão, havia[50] como que uma indicação daquilo a que as Formas obrigam àquele que as "põe". Mas a única exigência precisa que formula Parmênides é de se exercitar na dialética[51]. Ele próprio, como que a título de exemplo, fará a demonstração sobre uma hipótese escolhida[52], mas é preciso praticar este método sobre qualquer outra hipótese, até que chegue o "dia de maturidade" e de compreensão prometido por Parmênides a Sócrates.

---

[48] *Parmênides*, 130 a 9-b 1: ὡς ἄξιος εἶ ἄγασθαι τῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους.

[49] § 43 (p. 88), cf. também p. 118.

[50] Pp. 137-138.

[51] "Parmênides observa a Sócrates que a sua dificuldade deve-se ao fato de que ele se incumbiu de definir o belo, o justo, o bem, e cada uma destas unidades (ἕν ἕκαστον) que são as idéias antes de ter-se exercitado suficientemente. Sócrates está quase na mesma situação que os sofistas que negam que a virtude possa ser uma ciência e que afirmam que ela pode ser ensinada, na mesma situação que Crátilo que afirma que as coisas têm apenas uma estabilidade movente e que os nomes dizem a sua essência estável", J. Wahl, *loc. cit.*, pp. 47-48.

[52] *Parmênides*, 136 c 9: ὑποθέμενός τι.